

Rousseau y la superación del dilema iusnaturalismo-convencionalismo

JOSÉ RUBIO CARRACEDO

Universidad de Málaga

RESUMEN. ¿Es Rousseau iusnaturalista o convencionalista? La polémica ha sido larga, pero parece haberse impuesto la autoridad de R. Derathé adscribiéndole al iusnaturalismo, pese a que Vaughan le había adscrito antes al convencionalismo. En realidad es posible encontrar textos o párrafos de ambos enfoques. Por eso se hace preciso un estudio genealógico como el que presentamos. Las vacilaciones aparecen ya en el *Discurso sobre la desigualdad*, y son claras y se hacen más patentes en el *Manuscrito de Ginebra*, pero Rousseau encuentra finalmente su propia metodología basada en la dialéctica conciencia-razón. He propuesto denominar constructivista esta nueva metodología, que aparece ya netamente en el *Contrato social* y en *Emilio*. No obstante, todavía seguirá ofreciendo párrafos de tinte iusnaturalista o convencionalista, en especial del primero, dado que era el lenguaje político dominante en su tiempo gracias a los Jurisconsultos, a quienes por lo demás critica siempre fuertemente; pero lo mismo hace con Hobbes. Este estudio pretende contribuir a clarificar definitivamente esta cuestión, que arroja mucha luz sobre el sentido real de su propuesta de contrato social, así como de su modelo democrático.

ABSTRACT. Is Rousseau a representative of the law of nature tradition or a conventionalist? The debate is old enough, but R. Derathé's authority, adscribing Rousseau to the former tradition, seems to have prevailed, even over Vaughan's interpretation, that considers him a conventionalist. Indeed, we can find texts or paragraphs of both tendencies. Hence a genealogical study becomes necessary, as the one presented here. Hesitations appear as early as in the *Discourse on inequality* and are clear in the *Geneva Manuscript*, but Rousseau finally elaborates his own methodology based on the dialectics conscience-reason. I have proposed to call this methodology constructivist. It neatly appears in the *Social Contract* and in *Emile*. However, there are still paragraphs mixing the above cited traditions, and there are quite a few examples of the former one. The law of nature tradition provided the dominant political language of the age, thanks mainly to the iurisconsulti. Rousseau criticizes them, but he does the same with Hobbes. This paper aims to contribute to clarifying definitely this issue, that sheds light on the real meaning Rousseau had given to the social contract and to his democratic model.

Creo que, pese al triunfo arrollador del modelo liberal de representación indirecta como modelo hegemónico realmente existente en casi todo el mundo, a partir de las Revoluciones Liberales (Americana y Francesa) pocos podrán discutir el aserto de Lord Acton: «Rousseau es el autor de la teoría política

más potente aparecida entre los hombres»¹. Y un pensador tan ponderado como Norberto Bobbio no duda en situarlo entre «los tres máximos filósofos cuyas teorías acompañan la formación del estado moderno: Hobbes, Rousseau y Hegel»². Su aportación decisiva es la de apuntar implacablemente las limitaciones internas del modelo democrático representacional y su énfasis insobornable sobre el modelo republicano como la expresión auténtica de la democracia, aunque obviamente sometido a la contextualización demográfica, socio-histórica, cultural, económica, etc. Pero, en realidad, su modelo democrático no es exclusivamente republicano, como suelen dar por supuesto la mayor parte de los autores de inspiración republicana, en especial los que han presentado versiones radicales de republicanismo en los últimos diez años³.

En efecto, en Rousseau el modelo republicano inspirado por su Ginebra natal, Esparta y la República Romana (en versiones bastante idealizadas, por lo demás) recibe ya implantes liberales, que no se limitan a la antes mencionada necesidad de contextualizar y adaptar el modelo republicano a los nuevos y grandes estados (siguiendo, aunque más tímidamente, la guía de Montesquieu), sino que incorpora en su núcleo constituyente una aportación liberal tan fundamental como el concepto fuerte de individuo, no sólo ante los poderes absolutos y el despotismo de la administración estatal, sino ante su propia comunidad, como se aprecia cabalmente en su concepto de ciudadanía, que mantiene un planteamiento genérico republicano, pero con una fuerte reserva de autonomía que se hace presente en la concepción misma del contrato social. Así el individuo no está sometido a la presión de su comunidad para su adhesión al mismo; y, pese a atenerse fielmente a las leyes aprobadas por la asamblea popular, está capacitado para romper con el contrato social cuando su conciencia le muestre desviaciones graves del contrato original, o simplemente por propia iniciativa, lo que ciertamente conlleva el abandono de su comunidad política. Este implante liberal se observa también nítidamente en su radical oposición al sistema de representación indirecta, sin verdadero control ciudadano de los diputados electos, justamente en nombre de la representación directa, la única legítima desde el auténtico punto de vista liberal: sólo el ciudadano puede decidir por sí mismo; la voluntad no puede representarse. Por eso, en su adaptación del modelo a Polonia adopta el sistema representativo, pero en una versión que vengo denominando «directa», y que más adelante intentaré tipificar.

¹ «Rousseau is the author of the strongest political theory that had appeared among men». Lord Acton, *Essays in the liberal interpretation of History. Selected Papers*, W. A. McNeill (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1967.

² N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza & Janés, 1985, p. 204.

³ Especialmente en España. Cito a simple título de muestrario los nombres de A. Doménech, A. de Francisco, F. Aguiar, J. Peña, D. Raventós, etc.

1. *Rousseau y la superación del dilema iusnaturalismo-convencionalismo*

En general, es cierto que Rousseau permaneció siempre fiel a la inspiración republicana que impregnaba su Ginebra natal⁴. Pero era perfectamente consciente de que el modelo republicano propio de las ciudades-estado había de ser replanteado normativamente. Y para ello se sirvió de la teoría del contrato social refundándola. Y para este fin también hubo de transformar el iusnaturalismo clásico, y sobre todo el iusnaturalismo racionalista de su tiempo, en metodología constructivista. Ésta fue la tesis fundamental que defendí en mi libro de 1990, que aparentemente encontró poco eco⁵. Sin embargo, sin esta premisa el pensamiento político de Rousseau está lleno de contradicciones, como monótonamente repiten los comentaristas, siempre perezosos para examinar nuevas propuestas interpretativas⁶.

La contradicción fundamental radicaría en su doble enfoque: el del hombre y el del ciudadano. En la primera versión del *Contrato social* afirma: «no comenzamos propiamente a hacernos hombres más que cuando nos hacemos ciudadanos» (OC, III, 287). No obstante, en *Emilio* afirma con rotundidad: «Forzado a combatir la naturaleza o las instituciones sociales, es preciso optar

⁴ H. Rosenblatt ha vuelto a demostrar convincentemente la profunda huella que el modelo político de Ginebra dejó en el pensamiento de Rousseau. *Rousseau and Geneva*, Cambridge University Press, 1997.

⁵ J. Rubio-Carracedo, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, CEC, 1990, esp. pp. 34-59. Remito a este trabajo para la documentación de mi propuesta.

Debo dejar constancia de que Javier Muguerza se mostró genéricamente receptivo de tal reinterpretación constructivista de Rousseau en su prólogo a mi libro. En cambio, Fernando Savater no le dio mucha credibilidad en la extensa reseña que le dedicó en *El País-Babelia*. Otros colegas me han mostrado su receptividad positiva en privado, pero no lo han hecho en público. Una excepción notable, aunque muy reciente, es la de Xabier Etxeberría, quien se adhiere a la misma y la desarrolla en su trabajo «El debate sobre la universalidad de los derechos humanos», en VARIOS, *La Declaración Universal de Derechos Humanos*, Universidad de Deusto, 1999, pp. 309-393.

⁶ Pese a que Rousseau se inscribe claramente en el liberalismo republicano, los autores liberales, con pocas excepciones, se niegan obstinadamente a reconocerlo, y prefieren atenerse a la versión jacobina, resucitada hace unos decenios por Talmon (1952) con la cantilena de la «democracia totalitaria», sin captar en absoluto el sentido republicano de su crítica a la democracia liberal de representación indirecta, precisamente en cuanto representacional y no representativa. El Rousseau de *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (su posición definitiva, no se olvide) converge en gran medida con Locke y con J. S. Mill, proponiendo un modelo de representación directa. Otro caso chocante es el de F. Vallespín, quien sitúa a Rousseau como único representante de la «democracia radical» (con la sola compañía de la crítica de Carlos Marx a la «democracia formal»), dada la «soledad» de su modelo político. La importancia que parece concederle al dedicarle casi íntegramente un capítulo es neutralizada al atribuirle una posición marginal en la teoría de la democracia, cuando es obvio que ha sido uno de los modelos más influyentes, sobre todo durante los procesos revolucionarios; es más, sigue siendo uno de los inspiradores máximos del replanteamiento contemporáneo de los modelos democráticos republicanos y participativos (Barber, Levine, Green, Held, etc.) (*La democracia en sus textos*, Ed. de R. del Águila y F. Vallespín, Madrid, Alianza, 1998, pp. 157 y ss.).

entre formar un hombre o un ciudadano, porque no es posible formar al uno y al otro al mismo tiempo» (OC, IV, 248). Como demostraré más adelante, no se trata de una contradicción más que aparente, porque utiliza el concepto de ciudadano en sentido distinto en cada texto: en el primero se trata del ciudadano según el contrato social normativo, mientras que en el segundo se trata del ciudadano históricamente existente, que se rige por las instituciones políticas corrompidas por el «anti-contrato» social según el cual se ha desarrollado mayoritariamente el proceso de civilización.

En realidad, como en seguida mostraré, su verdadero pensamiento en *Emilio* es que es preciso formar individuos plenamente humanos para que puedan llegar a ser buenos ciudadanos; pero la educación cívico-política y su ejercicio activo es indispensable para completar con la vertiente pública la vertiente privada del individuo. De hecho, la educación individual de *Emilio* culmina con el modelo de ciudadanía activa que le es presentado en el libro V mediante un resumen del *Contrato social* (OC, IV, 836-855). Otra posible interpretación es que se trataría de dos planteamientos excesivamente unilaterales, en los que desfigura su verdadero pensamiento al dejarse llevar por el impulso del aspecto —individualidad o ciudadanía— del que se está ocupando. De hecho, en la versión definitiva del *Contrato social* no permanece la frase antes citada, ni la afirmación rotunda de que el orden social no tiene su fuente en la naturaleza, sino que «se funda sobre una convención» (OC, III, 289), que son remplazadas por la versión constructivista normativa (OC, III, 360).

Este punto es esencial y, sin embargo, no conozco a ningún comentarista que haya reparado en ello. Para lograr su objetivo, Rousseau habrá de refundar la teoría del contrato social. Hobbes había dado un paso fundamental al establecer la fuente «artificial» de la obligación política en el pacto social libremente establecido, esto es, en la fuerza de la convención, en la fuerza de la normatividad social. Pero, aparte de seguir una lógica normativa enteramente basada en los valores supremos de estabilidad y seguridad, creyó necesario dotar al pacto con la garantía externa de un poder coercitivo sin límites. Locke y los iusnaturalistas racionalistas (Grocio, Pufendorf, Barbeyrac, Burlamaqui) prefirieron dotar al pacto de una base naturalista, de modo que el pacto social fuera simplemente la explicitación racional y la sanción civil de las leyes naturales, pero entregando igualmente la garantía de tal orden natural-social a un soberano absoluto, porque el verdadero pacto social era el pacto de sumisión. En el caso de Locke se trataba de una soberanía parlamentaria y el pueblo retenía su derecho a recuperar el poder político en las situaciones revolucionarias; en el caso de los jurisconsultos los límites del poder despótico los fijaba la ley natural, pero tales límites eran tan abstractos como ineficaces. De hecho, el despotismo y la arbitrariedad regia campearon sin obstáculos durante los siglos XVII y XVIII en Europa.

La refundación del pacto que propone Rousseau persigue un doble objetivo siguiendo, en general, la lógica republicana, pero inyectándole algunos implantes

liberales que resultan también decisivos. El primero es que la realidad radical la constituyen los individuos independientes; dada la precariedad de su situación (el estado de naturaleza es feliz, pero insuficiente), es obligado que busquen formular un pacto normativo de asociación, esto es, un contrato social que les permita procedimentalmente conseguir las nuevas ventajas que procura la asociación cooperativa, pero sin menoscabo de su independencia originaria. Éste es el valor fundamental que orienta en todo momento el contrato de asociación civil, siendo los valores de estabilidad y seguridad valores ya subordinados y, en todo caso, consecuencia del pacto mismo. El segundo es que la misma lógica liberal elimina toda posibilidad de un pacto posterior de sumisión a un soberano externo, tanto por exigencias de racionalidad como por exigencias de legitimidad. En efecto, no es racional ni legítimo sacrificar el valor primordial y originario a los valores ya subordinados de seguridad personal, pues ello conllevaría una desnaturalización de la realidad originaria. A su juicio, los valores de estabilidad-seguridad se obtienen de modo infinitamente más fiable como consecuencia de la coercibilidad autónoma del contrato social. Lo que la lógica liberal confluye aquí con la republicana para exigir la institución de unos poderes del estado constitucionalmente regulados, de tal modo que los ciudadanos conserven siempre los resortes últimos del poder político, en versiones más o menos radicales. Por lo demás, Rousseau es el primer autor que sitúa la garantía del contrato en la normatividad social autónoma, mediante una metodología constructiva. Kant, en cambio, creará todavía necesario dotar al contrato de una normatividad trascendental, mediante su constructivismo del mismo signo.

2. *El constructivismo normativo: más allá del iusnaturalismo y del convencionalismo*

Rousseau expone su metodología constructivista en numerosas ocasiones, casi siempre de un modo fragmentario y quizá no siempre plenamente consciente, como expuse en mi estudio aludido al principio⁷. En ocasiones incluso se adhiere a la lógica del iusnaturalismo racionalista dominante en su tiempo (y en su propia formación autodidacta). De hecho, Derathé⁸ mantiene que Rousseau ha permanecido siempre en la órbita iusnaturalista, asimilándole a Diderot, y su autoridad ha tenido excesiva influencia. Y algo similar ha sucedido con la opinión contrapuesta de Vaughan, según la cual hay que inscribir a Rousseau en el convencionalismo hobbesiano, aunque él apueste por un

⁷ Cit. en nota 5.

⁸ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, Vrin, 1988 (1.^a, 1950).

pacto de signo organicista⁹, apoyándose en las frecuentes comparaciones de tal tipo que presenta Rousseau. Pero lo cierto es que Rousseau refuta de modo expreso tanto a Hobbes como a los jurisconsultos (Grocio, Pufendorf, etc.). Y existen, al menos, dos pasajes suficientemente extensos y explícitos: el «prefacio» al *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y el capítulo 2 del primer libro del *Manuscrito de Ginebra* o primera versión del *Contrato*. Y el principio hermenéutico más elemental exige otorgar la credibilidad y la autenticidad a tales pasajes extensos y explícitos de refutación frente a la existencia de ciertos textos o pasajes, por claros que parezcan, en los que asume la letra iusnaturalista o convencionalista.

Aunque ya indiqué que los apuntes de Rousseau relativos a su metodología constructiva son un tanto fragmentarios y dispersos, en el capítulo sexto del segundo libro del *Contrato social* presenta una exposición suficientemente clara y fiable de la misma: se trata de alumbrar el concepto de voluntad general en cuanto exponente procedimental del bien común y su concreción en una legislación general, que es la que establece la regla de lo justo y de lo injusto; por tanto, «la ley es anterior a la justicia, y no la justicia a la ley» (OC, III, 329). Esta tesis (enunciada ya en la primera versión del libro) no lleva necesariamente a un planteamiento convencionalista (pactado) de las leyes que enmarcan el bien común, como había apuntado Rousseau en *Economía política*: «en la gran familia, de la que todos sus miembros son naturalmente iguales, la autoridad política, puramente arbitraria en cuanto a su institución, no puede fundamentarse más que sobre convenciones, y el magistrado sólo puede mandar a los demás en virtud de las leyes» (OC, III, 242)¹⁰.

El constructivismo normativo de Rousseau ofrece, en realidad, una superación tanto del iusnaturalismo como del convencionalismo y esta superación la logra mediante una cierta síntesis de ambos enfoques: «lo que está bien y conforme al orden lo es tal por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios, y sólo en Él tiene su fuente; pero si fuésemos capaces de conocerla directamente no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda existe una justicia universal que emana de la sola razón, pero esta justicia ha de ser recíproca para que la podamos admitir/.../ Son precisas, pues, convenciones y leyes para fijar los derechos a los deberes y reconducir la justicia a su objeto» (OC, III, 378).

⁹ C. E. Vaughan (ed.), *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, 1962 (1.^a, Cambridge, 1915), 2 vols. Las imágenes organicistas («cuerpo político», etc.) son relativamente frecuentes en Rousseau, pero no parecen tener una significación personal, sino un simple atenerse al uso lingüístico de la época. Por cierto que también se encuentran algunas imágenes mecanicistas, que el influjo creciente de los círculos ilustrados (en especial Holbach) empezaban a imponer.

¹⁰ El enfoque puramente convencionalista pareció dominarle durante algún tiempo como primera posición tras el rechazo del iusnaturalismo racionalista. De hecho se apunta claramente en *Economía política* y, más matizadamente, en el *Manuscrito de Ginebra*. Pero en la versión definitiva del *Contrato social*, al igual que en *Emilio*, se decanta definitivamente por su solución constructivista normativa.

Y ésta es la tarea de la voluntad general o deliberación pública, en condiciones normativas, en la que procedimentalmente se fija el bien común mediante leyes que «reúnen la universalidad de la voluntad y la del objeto» (OC, III, 379).

Lo más probable es que Rousseau haya concebido su metodología constructiva a partir del modelo teórico que utilizaban los filósofos contemporáneos de la naturaleza, como Buffon y Maupertuis, a los que alude expresamente. Su originalidad consistió básicamente en adaptar aquella metodología hipotético-constructa al ámbito social y político, perfeccionando la vía contractualista abierta por Hobbes al inspirarse en el mismo modelo. Pero Hobbes permaneció parcialmente prisionero del naturalismo y de la historia. Rousseau, en cambio, se propone en el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* señalar cómo «la naturaleza fue sometida a la ley, al remplazar la violencia por el derecho». La superación del naturalismo y de los hechos históricos es tajante: «comencemos por descartar todos los hechos, porque no afectan a la cuestión»: se trata de alcanzar la verdad normativa constructa, no de fijar los hechos naturales y los históricos, porque el «es» nunca puede decidir nada sobre el «debe». La historia sólo demuestra que los hechos fueron así, no que tuvieran que ser así. Rousseau suscribe la frase de Argenson: la historia es simplemente el compendio de los errores humanos. De lo que se trata, en realidad, es de construir la génesis normativa del ámbito social-político, y su constructo sólo podrá ser juzgado desde el punto de vista lógico-normativo, no desde la historia factual.

Por el contrario, si —como sucede todavía parcialmente en Hobbes— el contrato social se hubiera establecido según los cánones histórico-naturales, hubiera sido una ratonera, tal como Rousseau describe al final del libro fijando en negativo las condiciones mediante un anti-contrato (o anti-modelo) social: no solamente los poderosos hubieran impuesto sus exigencias despóticas, sino que tales exigencias habrían adquirido el carácter de un derecho irrevocable (Marx citará este pasaje de Rousseau para ilustrar su tesis del origen burgués del derecho). Pero si se trata de una génesis normativa se impone necesariamente la lógica normativa de la voluntad general o bien común. Es más, aunque los hechos no vayan conforme a la norma, ésta mantiene siempre plenamente su relevancia y sigue marcando firmemente el rumbo de lo racional-legítimo en la acción humana (OC, III, 176ss.).

Su metodología de génesis normativa le permite construir los dos principios originarios e inalienables del ser humano, el de conservación (*amour de soi*) y el de solidaridad (*pitié*). Ambos son principios naturales en el sentido de originarios y, como tales, son «principios anteriores a la razón». La sociabilidad, en cambio, no es un principio originario, sino ya un producto de la razón. Es decir, es la exigencia innata de *perfectibilité* la que guía racionalmente a los individuos independientes y autosuficientes, pero limitados, a plantearse la necesidad de un contrato social equitativo que les procure las ventajas de

la cooperación social, aunque conservándoles sus actuales ventajas. Por lo mismo, serán siempre los dos principios originarios —los que «formulan todas las reglas del derecho natural»— quienes marquen los objetivos y las condiciones del contrato social, pero ahora en tanto que «reglas que la razón se verá obligada a restablecer sobre otros fundamentos, cuando por sus desarrollos sucesivos llegue al extremo de sofocar la naturaleza» (OC, III, 126). Es decir, será la normatividad constructa del contrato social («sobre otros fundamentos») la que marque la transformación respectiva de los principios originarios en los principios sociopolíticos de libertad, igualdad, justicia y solidaridad.

Una vez analizada la literatura disponible al respecto, compruebo que únicamente G. del Vecchio ha enfocado correctamente esta cuestión, aunque de modo impreciso: la voluntad general es «una ficción de método, una regla constructiva/.../. Los derechos naturales, conservando su sustancia íntegramente, se convierten en derechos civiles. Y el contrato social no es otra cosa que la fórmula categórica de esta conversión ideal»¹¹. Pero nadie ha señalado lo que también es característico de Rousseau: la normatividad sociopolítica es autosuficiente, y no precisa, por tanto, de ninguna garantía externa, ni divina ni coercitiva.

¿Cómo procede esta metodología constructiva? Rousseau avanza claramente lo que será el constructivismo metodológico de la Escuela de Erlangen: mediante una dialéctica deliberativa y pública sobre las convicciones compartidas y su contrastación crítica racional (construcción normativa). Concretamente en Rousseau tiene la forma de una dialéctica entre la conciencia y la razón en las condiciones procedimentales de deliberación racional, libre, equitativa y pública de la asamblea republicana. Obviamente se trata de una asamblea normativa (no histórico-sociológica), al modo de la Escuela de Erlangen, sin necesidad de recurrir a recursos metodológicos trascendentales o cuasitrascendentales. Es una «posición original», pero sin «velo de ignorancia» (Rawls) ni condiciones ideales de comunicación (Habermas). Y la deliberación normativa está guiada por los dos principios originarios y nunca meramente por el principio de autointerés, ya que «es falso que en el estado de independencia, la razón nos lleve a concurrir al bien común por la consideración de nuestro propio interés», ya que el interés particular y el interés general siguen lógicas divergentes y hasta «se excluyen mutuamente en el orden natural de las cosas» (OC, III, 284).

La dialéctica rusioniana de razón y de conciencia aparece expuesta bastante nítidamente en *Emilio*, aunque de forma hartamente ingenua: «mi método no saca las reglas de los principios de una elevada filosofía, sino que las encuentra en el fondo de mi corazón escritas por la naturaleza en caracteres imborrables». Porque, a diferencia de la razón, que «frecuentemente nos engaña», la conciencia «no engaña jamás y es el verdadero guía del hombre»; por tanto, «obe-

¹¹ G. del Vecchio, «Des caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau», *Rev. crit. de législ. et de jurispr.*, mayo 1914.

dezcamos a la naturaleza» (OC, IV, 594-597). Pese a la diversidad de religiones e ideologías, perduran por doquier «las mismas ideas de justicia y honestidad», que brotan sin duda de «un principio innato de justicia y de virtud conforme al cual, pese a nuestras máximas, juzgamos nuestros actos y los de los demás como buenos o malos, y a este principio lo llamo conciencia» (*ib.*, 598). Este enfoque es estoico (Séneca, como apuntaba un tanto maliciosamente Diderot), no iusnaturalista. Y la pauta la marcan siempre los dos principios originarios: «*el impulso de la conciencia nace del sistema moral formado por esa doble relación a sí mismo y a sus semejantes*». Por eso la conciencia es siempre la guía de la razón.

Es más, sin ella tendríamos «un entendimiento sin regla y una razón sin principio». Pero la conciencia sola no basta; señala insobornablemente, y más bien en negativo, los fines irrenunciables, pero precisa de la reflexión deliberativa. Y ello en un doble sentido: ante todo, porque «no basta saber que esa guía existe: hay que saber reconocerla y seguirla» (*ib.*, 599-601). Pero, la dialéctica conciencia-razón viene exigida, sobre todo, porque «*sólo la razón nos enseña a conocer el bien y el mal. La conciencia, que nos hace amar al uno y odiar al otro, aunque independiente de la razón, no puede desarrollarse sin ella*» (*ib.*, 288, cursiva mía).

Por consiguiente, la conciencia no es el criterio moral directo, sino que concurre como guía de la deliberación pública, pero esta deliberación pública en condiciones normativas procedimentales concurre igualmente con la conciencia para determinar las reglas del interés público. La razón pública desarrolla la conciencia, pero la razón precisa para no errar de la guía infalible, aunque genérica, de la conciencia. Las nociones de justicia y de bondad no son meros términos abstractos, ni «puros seres morales formados por el intelecto, sino verdaderos afectos del alma ilustrados por la razón, y no son más que un progreso ordenado de nuestros afectos originarios; por la sola razón, independientemente de la conciencia, no puede establecerse ninguna ley natural; y todo el derecho de Naturaleza no es más que una quimera si no está fundado sobre una necesidad natural en el corazón humano» (*ib.*, 522-523, s.m.).

Ni iusnaturalismo racional ni convencionalismo formal son correctos, por tanto. Sólo una metodología constructiva de nuevo cuño, que dirige la compleja dialéctica conciencia-razón, puede dar cuenta cabal del sentido de la voluntad general en cuanto alma del contrato social y su plasmación en la legislación pública.

Más adelante, tras resumir los principios de derecho político a los que habrán de atenerse Emilio y Sofía en su vida pública, se plantea Rousseau la naturaleza de la metodología que ha seguido en la fijación de tales principios: «antes de observar, hay que dotarse de reglas para las observaciones; hace falta una escala para referir a la misma las medidas que se toman. Mis principios de derecho político son esta escala. Mis medidas son las leyes políticas de cada país. Mis elementos son claros, simples, tomados inmediatamente de la

naturaleza de las cosas. *Se forman a partir de las cuestiones que discutimos entre nosotros, y los convertiremos en principios cuando estén suficientemente resueltas*» (OC, IV, 837, s.m.). Y más adelante precisa: «*por la sola razón, independientemente de la conciencia, no puede establecerse ninguna ley natural*» (ib., 522-523).

3. *La metodología constructiva del contrato social en el manuscrito de Ginebra*

Ya en la primera versión del *Contrato social* Rousseau dedica el primer capítulo a fijar con precisión su objetivo: se propone exclusivamente establecer las reglas normativas de la constitución del estado, dejando para otros las reglas de administración y de aplicación. Para ello va a comenzar por establecer la génesis normativa: «comencemos por investigar de dónde nace la necesidad de las instituciones políticas». Tal es el objetivo del capítulo segundo, titulado «Sobre la sociedad general del género humano», capítulo que suprimió en la versión definitiva, sin duda para evitar la polémica con Diderot, cuyo trabajo «Droit naturel» (publicado en el tomo quinto de la *Encyclopédie*) refuta de modo a la vez detallado y sutil, con citas literales, para demostrar la insuficiencia del enfoque iusnaturalista, incluso en la versión refinada presentada por su amigo y ya entonces adversario¹².

Por cierto que también Diderot quiere enfrentarse al iusnaturalismo hegemónico y rechaza de plano la interpretación de los jurisconsultos que hacen coincidir el derecho natural con una versión egocéntrica del principio de conservación. Es más, Diderot intenta superar esta concepción estrecha e individualista desde un concepto de «voluntad general» que procede de Montesquieu¹³: la percepción del bien común tiene lugar en «un acto puro de entendimiento que razona en el silencio de las pasiones», ya que sólo en tales

¹² Dado que el trabajo se publicó sin firma, una línea de interpretación representada, sobre todo, por Gurvitch (1922), asumió que era un trabajo de Rousseau, dado el uso literal que hace del mismo en este capítulo, sin referencia directa a Diderot. Hoy no hay duda de que el trabajo es de Diderot, quien no lo firmó como hizo con tantos otros, por diferentes razones. Rousseau procede a su refutación detallada, incluso con citas literales, porque no compartía tal superación del iusnaturalismo mediante una concepción demasiado monológica de la voluntad general.

¹³ Resulta dudosa la procedencia del concepto de voluntad general. Vaughan trazó una conexión con Espinoza (concepto de «voluntas omnium», así como el título del cap. 3 del *Tractatus theologico-politicus*, «Quod civitas peccare nequit» como trasunto de la tesis rusioniana: «si la volonté générale peut errer», pero no se ha podido documentar un influjo directo). Es prácticamente seguro un influjo genérico de Malebranche, procedente de la polémica jansenista, como ha estudiado exhaustivamente P. Riley (1978, 1982, 1986). Pero el influjo más importante me parece ser el de Montesquieu, apuntado por G. J. Merquior (1980), quien utilizó el término «volonté générale» tanto en el sentido propiamente iusnaturalista de código innato de justicia como en el más específico que recogió Diderot. Es muy probable que Diderot y Rousseau debatieran en privado sobre su correcta interpretación, lo que refuerza la tesis de que Rousseau suprimió este capítulo a última hora, una vez producida la ruptura con Diderot, ya que se había propuesto evitar la polémica en todo lo concerniente al *Contrato social*, cuya misma existencia ocultó a todos sus amigos,

condiciones procedimentales se hace posible superar el punto de vista particularista en favor del bien común, enfoque que tiene ya un cierto sesgo trascendentalista.

Rousseau se apoya en lo expuesto en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y lo resume con nuevas explicitaciones: la necesidad de plantear un contrato social se le presenta al hombre individual como una consecuencia de su «perfectibilidad» constitutiva. En efecto, el estado de naturaleza es un estado feliz, pero limitado e insuficiente. Por eso era obligado buscar la asociación con sus semejantes. Justamente, se trata de fijar las condiciones normativas de tal asociación (OC, III, 282-283), neutralizando en el constructo normativo de la asamblea pública de ciudadanos los efectos de la desigualdad y de la corrupción social. Rousseau descarta con nitidez el planteamiento iusnaturalista: «ese pretendido tratado social dictado por la naturaleza es una verdadera quimera, puesto que las condiciones son siempre o desconocidas o impracticables, por lo que se hace preciso, necesariamente, ignorarlas o transgredirlas» (*ib.*, 284, s.m.).

Es obvio y explícito su designio de superar los planteamientos puramente iusnaturalista o convencionalista del contrato: «si la sociedad general existiese de otro modo que en los sistemas de los filósofos sería, como he dicho, un ser moral que tendría cualidades propias y distintas de los seres particulares que la constituyen, al modo como los compuestos químicos/.../» (*ib.*, 285).

Más adelante se ocupa extensamente de la necesaria transformación que la génesis del contrato y su aceptación causa necesariamente en el modo de ser de los mismos contratantes precisamente porque el contrato crea «otros fundamentos» normativos que la naturaleza particular de cada miembro. De ahí el error tan común de argumentar que si los contratantes son de esta naturaleza o de la otra, la sociedad resultante del contrato será siempre de la misma naturaleza. Y, en particular, rechaza, como antes indiqué, que el bien particular y el bien público converjan de modo directo e inmediato, como pretendían los jurisconsultos. Y, además, acentúa suficientemente la normatividad autónoma que el mismo contrato impone a los contratantes, única garantía segura de que todos y cada uno de los contratantes se atengan al contenido legislativo del contrato por la coercitividad misma de la voluntad general, garante definitivo de que las condiciones son iguales —y, por tanto, justas— para todos los contratantes. Apelar al vínculo religioso, como hacen los iusnaturalistas, resulta tan vano y peligroso como apelar a los diferentes dioses y sus fanáticos seguidores. Y todavía explicita: «si las nociones del gran Ser y de la ley natural estuvieran innatas en todos los corazones sería un cuidado bien superfluo enseñarlas expresamente la una y la otra. Sería enseñarnos lo que ya sabemos» (*ib.*, 285-286).

y al ministro Malesherbes, hasta el último momento, pese a que éste había apadrinado en cierto modo *Emile*.

Seguidamente, Rousseau pasa a discutir la solución que había propuesto Diderot (a quien alude como «el filósofo») en su trabajo de la *Enciclopedia*, siguiendo a Montesquieu: en vez de apelar a la ley natural, lo correcto es apelar a la «voluntad general» para conocer «hasta dónde debe ser hombre, ciudadano/.../» (*ib.*, 286). Sin duda la voluntad general nos ofrece «la regla», pero todavía falta mostrarme «la razón por la que debo atenerme a la misma», porque no se trata sólo de «enseñarme lo que es la justicia», sino también «de mostrarme qué interés tengo en ser justo». Admite en principio que la voluntad general sea «en cada individuo un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre lo que el hombre puede exigir de su semejante, y sobre lo que su semejante puede exigir de él». Este paso es, sin duda, necesario, pero no es suficiente. Ante todo, porque es prácticamente imposible «distanciarse así de sí mismo». Y luego, porque hace falta la garantía de que los demás harán lo mismo y llegarán a la misma conclusión. Es decir, la solución monológica no es suficiente, sino que se precisa la solución dialógica y el acuerdo firme y voluntario; en definitiva, el contrato social.

Tampoco bastaría argumentar que la solución monológica se consolida «consultando los principios del derecho escrito y las convenciones tácitas». Los resultados que podemos conseguir por esta vía son necesariamente insuficientes y hasta contradictorios; pero es que la vía misma es equivocada: los hechos por sí mismos nunca pueden fundamentar derechos. Para comprobar lo primero sólo es preciso consultar la historia: hasta en uno de los mayores logros, como las *Leyes* de Justiniano, se legitiman con diferentes consideraciones «las antiguas violencias». Aparte de que el derecho sólo se aplicaba a los romanos, no a los otros pueblos. De hecho, el testimonio de Cicerón confirma que hasta tiempos muy recientes se consideraba a todo extranjero como enemigo. Y Hobbes cometió el error de definir el estado de guerra generalizado como «el estado natural de la especie» confundiendo la naturaleza con la historia.

Es más, si apeláramos sólo al derecho existente y a la historia podríamos pensar «que el cielo nos ha abandonado sin remedio a la depravación de la especie». La solución correcta, en cambio, consiste en esforzarse por «extraer del mismo mal el remedio que debe curarlo». La historia real ha seguido, como mostró en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, un proceso de desigualdades y de corrupción siempre crecientes, como si se hubiera atendido a un anti-contrato social, esto es, a un modelo perverso según el cual los ricos y poderosos habrían engañado a los demás disfrazando los abusos como derechos¹⁴. Es preciso invertir las condiciones del perverso contrato histórico para construir un contrato social normativo. De este modo los individuos vio-

¹⁴ Rousseau ofrece tres versiones crecientemente sarcásticas de este modelo perverso de pacto social en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (OC, III, 176-178), en *Economía política* (*ib.*, 273), que es el citado por Marx en *Das Kapital* (I, 8.ª sección, cap. 30), y en *Contrato social* (*ib.*, 358). No conozco a ningún comentarista ni estudioso que haya subrayado suficientemente la importancia de este anti-modelo de contrato social y su valor heurístico para mejor entender su formulación positiva.

lentos y egoístas podrán ser reconducidos «a la humanidad», un «arte perfeccionado» podrá remplazar al «incipiente» y transformarlo hasta hacerlo miembro de «una sociedad bien ordenada» (*ib.*, 288-289)¹⁵.

Más adelante, sin embargo, en el capítulo cuarto del libro segundo, titulado «*De la nature des loix, et du principe de la justice civile*», presenta Rousseau una explicitación que ha dado lugar a confusiones y controversia. En efecto, una vez que ha confirmado que el «verdadero fundamento de la justicia y del derecho natural» es la «verdadera ley fundamental» que se desprende procedimentalmente del contrato social mismo, esto es, «que cada uno prefiera siempre en todo el mayor bien de todos», resta todavía «especificar» cuáles son tales acciones concretas. Pues bien, tal es el cometido del «derecho estrecho y positivo». Pero la ley no lo especifica todo; resta un amplio campo de civismo, de solidaridad, de práctica de la virtud, en el contexto de la sociedad general. Y señala: a la consecución de tal mayor bien de todos nos conducen, «a la vez, la naturaleza, el hábito y la razón». Y entonces viene la precisión: esta disposición se concreta en «las reglas del derecho natural razonado, diferente del derecho natural propiamente dicho, que sólo se fundamenta sobre un sentimiento verdadero, pero muy vago, y frecuentemente ahogado por el amor de nosotros mismos» (OC, III, 329).

Derathé cree ver nítidamente confirmada en este pasaje su tesis de que Rousseau, lejos de ser adversario del derecho natural, es su constante seguidor, aunque polemice con los jurisconsultos y con Locke por diversas cuestiones de planteamiento (*ib.*, 1425). La realidad, sin embargo, se reduce, como en otras ocasiones, a una formulación confusa de su pensamiento, en la que parece hacer concesiones al mismo iusnaturalismo que acaba de refutar. No es que Rousseau rechace aquí el iusnaturalismo antiguo para acogerse al iusnaturalismo moderno o racionalista. El mismo Derathé ha de aludir al pasaje un tanto misterioso del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*: los dos principios anteriores a la razón (amor de sí y piedad, sin necesidad del de sociabilidad), de cuyo concurso y combinación se forman «todas las reglas del derecho natural», reglas que «la razón habrá de restablecer sobre otros fundamentos cuando por su desenvolvimiento progresivo llegue hasta sofocar la naturaleza».

Para Derathé se trata simplemente de distinguir entre ambos tipos de iusnaturalismo. Pero lo cierto es que Rousseau se opone expresamente al iusnaturalismo racionalista, por considerarlo abstracto y metafísico. Por tanto, la interpretación correcta ha de ser la de su nuevo enfoque constructivista con la dialéctica conciencia-razón. En efecto, incluso en este texto habla del «derecho natural propiamente dicho, fundado sobre un sentimiento verdadero,

¹⁵ Rawls (*Well-ordered society*) adopta esta frase de Rousseau, y en sentido similar, sin citarle (*A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971, pp. 453 y ss.). Sólo en *The Law of Peoples* (Harvard University Press, 1999, 4, nota 6) se remite a Jean Bodin como autor de la expresión «république bien ordonnée». Es probable que Rousseau se inspirase en la frase de Bodin, pero extraña la falta de una referencia expresa a Rousseau, a quien Rawls demuestra conocer en profundidad.

aunque vago»: justamente, tal como define en otros pasajes la conciencia. Y, de hecho, en el párrafo siguiente aclara: «así es como se forman en nosotros las primeras nociones distintas de lo justo y de lo injusto: *porque la ley es anterior a la justicia, y no la justicia a la ley*» (*ib.*, 329, s.m.). Si seguimos la interpretación de Derathé, este párrafo supondría una contradicción insoluble, ya que ahora Rousseau parece arrojarse enteramente en brazos del convencionalismo contractualista. Todo encaja, sin embargo, en la interpretación constructivista que propongo: es la voluntad general de preferir siempre el mayor bien de todos la que decide, en cuanto ley fundamental, lo que es justo y lo que es injusto.

Para comprender cabalmente el constructivismo de Rousseau todavía es preciso tener en cuenta que se trata de una metodología muy compleja, que no solamente se apoya sobre la dialéctica conciencia-razón normativa, sino que opera con la conjugación de tres constructos¹⁶: 1.º, el del hombre natural, cuya humanidad se expresa a través de los dos principios originarios, el cuidado de sí (amor de sí) y el cuidado de los demás (piedad); 2.º, el del anti-contrato social, o contrato histórico realmente existente, producto de la desigualdad y corrupción crecientes, introducidas por el proceso civilizatorio que no ha respetado la humanidad originaria; el paso del hombre natural al hombre civilizado era exigible y, en principio, positivo, dadas las insuficiencias estructurales del estado de naturaleza: la independencia es necesaria, pero no suficiente; 3.º, constructo normativo del contrato social; dado que la *perfectibilité* del hombre impone el paso al estado social, lo decisivo es cómo se realiza tal paso: si se sigue la vía histórica de la desigualdad insolidaria o si se respetan los principios originarios, aunque cambiados de escala: la independencia se trocará en libertad civil y la piedad en justicia solidaria, en un marco general de igualdad básica.

Para Rousseau, el predominio casi absoluto del anti-modelo histórico no ha decidido definitivamente la cuestión, pues la fuerza normativa (social y política) del hombre sigue intacta y nada impide a los hombres, fuera de la fuerza de los malos hábitos adquiridos y la corrupción social de sus pasiones naturales, que decidan formular el auténtico contrato social siguiendo la guía infalible de los principios originarios (que permanecen siempre en la conciencia, aunque estén sofocados por las pasiones) convenientemente traducidos mediante deliberación pública en la voluntad general libremente construida y asumida. En definitiva, el contrato histórico ha seguido la vía del anti-modelo: predominio del amor-propio (corrupción social del amor de sí) y del individualismo insolidario (corrupción de la piedad); pero el hecho histórico puede —y debe— ser corregido mediante la fidelidad a los principios originarios (génesis normativa). El constructo normativo cumplirá siempre una doble función de guía: la de hacernos conocer la profundidad de la desviación civilizatoria y la de promover las reformas, o el cambio revolucionario, que nos devuelvan a nuestro

¹⁶ Citado en nota 5, especialmente pp. 38-39 y 93-97.

ser original mediante la voluntad general libremente en condiciones normativas de deliberación pública (aunque sin apelación a metodologías cuasitrascendentales tipo Rawls o Habermas).

En apariencia, el constructo normativo de más difícil justificación es el primero. Y, sin embargo, es manifiesto que el constructo del hombre natural u originario es el fundamental, puesto que tanto el anti-contrato como el contrato social se elaboran a partir de sus premisas, aunque éstas hayan sido transformadas en el paso al estado social. ¿De qué criterio se sirve Rousseau para la formulación del constructo originario? Ni la historia ni las ciencias naturales resultan pertinentes. Tampoco el mito del «buen salvaje», como frecuentemente se apunta. Cuenta mucho más la antigüedad clásica, en especial Esparta y la Roma republicana, pero tampoco es suficiente. La realidad es que Rousseau realiza una suerte de génesis normativa a través de los valores y de la lógica republicana, empezando por la imagen idealizada de su Ginebra natal. La «dedicatoria» a la «República de Ginebra» que antecede al *Discurso sobre el origen de la desigualdad* resulta harto expresiva. En definitiva, como acontece siempre en la metodología constructiva, se parte siempre de las convicciones más maduras y compartidas, esto es, de unas creencias o valores superiores efectivamente sentidos y aceptados por una sociedad en un contexto concreto, que se ponen a prueba precisamente mediante su construcción normativa en una asamblea pública deliberativa.

4. *El contrato social normativo en el manuscrito de Ginebra*

Ahora bien, como ya indiqué antes, la versión definitiva del *Contrato social* se resintió por la supresión a última hora del extenso capítulo en el que planteaba la superación constructivista del iusnaturalismo y del convencionalismo, distanciándose igualmente de la solución monológica mediante la que Diderot apelaba a la voluntad general. Es patente que, con la supresión, Rousseau quería evitar las polémicas, ya que estaba obsesionado con la idea de que su libro apareciese como un tratado, única forma —pensaba— de que tuviera una difusión amplia y serena. Pero tal iniciativa tuvo un resultado frustrante: por un lado, no sólo no evitó la polémica, sino que desató incluso una persecución implacable del libro (en especial, por el capítulo sobre la religión civil) y del autor; por el otro, al carecer de esta justificación metodológica, el libro parece un tanto confuso, sobre todo porque da por supuestas aclaraciones que, una vez suprimido el capítulo, no están explícitas. Es cierto que Rousseau introdujo algunos reajustes en la disposición de la primera parte, pero dichos reajustes no pudieron resolver aquel déficit.

La razón por la que Rousseau decidió suprimir en la versión definitiva casi todo el segundo capítulo del *Manuscrito de Ginebra* nos resulta desconocida y solamente podemos apelar a hipótesis más o menos conjeturales. Nadie duda de que este capítulo era importante en sí mismo y, sobre todo, como fun-

damentación de su propia propuesta de contrato social. Una vez más Vaughan y Derathé encabezan posiciones más bien contrapuestas. Según el primero, Rousseau decidió la supresión del capítulo como tal, pese a su importancia, por dos razones: primera, porque repetía lo ya expuesto en el *Discurso sobre la desigualdad*; y segunda, porque Rousseau se percató de que al refutar la idea de ley natural dejaba su enfoque convencionalista del pacto sin un principio sobre el que asentar la obligación de cumplir los pactos. Derathé muestra su conformidad con esta idea, pero niega que el citado capítulo sea una refutación de la ley natural, sino únicamente de la sociabilidad natural. Es decir, en realidad Rousseau refutaba únicamente a Locke.

Por mi parte, creo que ninguno de los dos influyentes intérpretes da realmente en el clavo, precisamente porque ignoran la originalidad del planteamiento de Rousseau, que ni es plenamente convencionalista, ni permanece en el iusnaturalismo, sino que crea la metodología constructivista, como he dejado expuesto. Y la razón de la supresión fue, con toda probabilidad, su idea obsesiva de evitar toda disputa particular para que el libro fuera recibido como un tratado de teoría política y no como un libro polémico o circunstancial. Esta idea aparece nítidamente en el mismo estilo abstracto del libro (tan extraño a Rousseau, por lo demás) y en el testimonio de las *Confesiones*: no quería comentar con nadie su proyecto, ni siquiera con Diderot, porque había observado que éste le contagiaba su estilo «satírico y mordaz», pero en este tratado se había propuesto «poner únicamente toda la fuerza del razonamiento, sin ningún vestigio de humor o de parcialidad» (OC, I, 405). Tanto más cuanto que dicho capítulo contenía una refutación detallada de Diderot, quien sin duda respondería a la misma.

Por lo demás, el contenido mismo del contrato social no experimenta variaciones dignas de reseña. Robert Derathé detalla estos pequeños cambios en su edición crítica¹⁷. El objetivo esencial del contrato social es la construcción de la voluntad general en el sentido de construcción del bien común y este sentido es el que presta todo su relieve al ordenamiento constitucional y legislativo. Tal metodología constructiva de deliberación pública constituye «*el arte inconcebible*» mediante el cual se consigue «*someter a los hombres para hacerlos libres*». La justicia y la libertad se garantizan mediante la voluntad general y la «razón pública», que restablecen «la igualdad natural entre los hombres». Porque «las leyes propiamente no son más que las condiciones de la asociación civil» y los ciudadanos se someten a las mismas leyes de las que «son autores» (OC, III, 310).

Aunque para ello cree necesario contar con un legislador, al modo de Moisés, Licurgo o Solón. A describir este objetivo dedica Rousseau todo el

¹⁷ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, t. III, 1410-1430. Próximamente aparecerá mi traducción, con estudios introductorios y notas críticas, del «Manuscrito de Ginebra», así como del «Resumen y Juicio sobre el proyecto de paz perpetua del abate de Saint-Pierre» y de «El estado de guerra», bajo con el título J.-J. Rousseau, *Escritos políticos*.

libro segundo. Esta apelación al gran legislador, que no parece plenamente coherente con su pensamiento, ni es precisa en la lógica de la deliberación pública, ha provocado numerosos malentendidos en la línea de la interpretación jacobina de Rousseau. La exposición de la tarea del legislador que hace Rousseau se resiente, ciertamente, de los modelos clásicos, pero deja totalmente claro que no se trata de un legislador carismático, ni de un guía que impone su sabiduría al pueblo. Su papel es, ante todo, el de facilitar el acceso a la voluntad general mediante sus propuestas juiciosas y su sabiduría, propuestas que en todo caso han de ser aprobadas por la asamblea pública de ciudadanos, con las correspondientes enmiendas en su caso. Es más, ni siquiera basta con una aprobación realizada de una vez para siempre, sino que el pueblo ha de renovarla en cada generación porque se trata de la voluntad general del «pueblo presente, no de la del de otros tiempos». De hecho, si no revoca la legislación es porque la asume, pues nada ni nadie le impide hacerlo (*ib.*, 316).

Pese a ello, no pocos comentaristas liberales han mostrado escandalizarse ante esta figura del legislador, sin tener en cuenta que su «guía» se limita al establecimiento de la primera constitución y que, en realidad, así se ha hecho siempre, aunque en la época moderna sea un grupo de legisladores o «padres fundadores», y no un solo legislador, quienes presentan a las cámaras un proyecto de constitución. Ni Licurgo ni Solón dieron paso a la dictadura ni a un modelo democrático totalitario, como muchos comentaristas tienden a considerar que es la consecuencia casi inevitable. Y resulta ya desleal ver en la figura del legislador propuesto por Rousseau la deriva directa a la versión jacobina. El legislador no encarna como tal la voluntad general; ésta aparece únicamente en la asamblea pública convocada y desarrollada en las condiciones normativas. Pero no es éste el momento oportuno para examinar con detalle esta espinosa cuestión, que históricamente ha constituido, además, la cruz del rechazo liberal-conservador al pensador ginebrino.

OTRA BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

- ROUSSEAU, J.-J., *Oeuvres complètes*, B. GAGNEBIN & M. RAYMOND (dirs.), París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. I-IV, 1959-1969; t. V, 1995. Sigla: OC
 — *Oeuvres complètes*. Introducción y notas de M. Launay, París, Seuil, col. l'Intégrale, 1967, 3 vols.
 CHAPMAN, J. W., *Rousseau, totalitarian or liberal?*, Nueva York, AMSP, 1968.
 DODGE, G. H. (ed.), *Jean-Jacques Rousseau: authoritarian or libertarian?*, Lexington, Mass., D. C. Heath, 1971.
 GURVITCH, G., «Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten», *Kantstudien*, núm. 27, 1922, pp. 138-164. Vers. franc. en *Rev. de Mét. et de Mor.*, núm. 4, 1971, pp. 385-405.
 MERQUIOR, J. G., *Rousseau and Weber, Two studies in the theory of legitimacy*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.

- RILEY, P., «The general Will before Rousseau», *Political Theory*, núm. 6, noviembre 1978, pp. 485-516.
- *Will and Political Legitimacy. A critical exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.
- *The General Will before Rousseau. The transformation of the divine into the civic*, Princeton University Press, 1986.
- TALMON, J. B., *The Rise of totalitarin Democracy*, Nueva York, 1965 (ed. orig. *The Origins of totalitarian Democracy*, Londres, Secker & Warburg, 1952; ver. esp. *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, 1952).